

近代日本における「宗教」の発見、 あるいは宗教社会学の起点

橋 本 満

Discovering “religion” in Modern Japan : Or, a Beginning of Sociology of Religion

HASHIMOTO Mitsuru

Abstract : I am solving two questions in this article. One is how Japanese obtained the concept “religion.” Second is, on the basis of the first question, why most of Japanese declare they do not have religion. The second question leads to the problem of secularization, the basic concept of sociology of religion but recently much contested, in order to give an answer to the beginning of sociology of religion.

1. 世俗化：近代宗教の原点

日本人で宗教を信じる人は少ない。30% 程度である。他方、宗教団体の信者数の総計では、日本の人口の二倍が所属している。この矛盾する結果は『宗教年鑑』の調査の度に表れる。宗教意識としては、固有信仰には宗教とは意識せずに参加していて、信仰ではないとみなしている、と説明される。所属すれども信仰せずという、宗教の世俗化現象の一面をあらわすものと考えられる。

「所属している」という意識は、先祖供養や氏神信仰は日常的に行うけれども、その供養や信仰が「宗教」によって行われているとは感じていないということであろう。世俗化である。「所属せずとも信仰する」というもう一つの世俗化現象は、イギリスで生じたように、もはや教会には属していないけれども、霊魂や神といった超越的存在は信じる、あるいは確固とした道徳があれば十分だ、という「近代的現象」である。「見えざる教会」という考えである（ルックマン）。

一方は、形式は守るが心の内では信仰をもたない。もう一つは、既成の宗教を拒否して、心の内の信仰、あるいは道徳的規範を保つ。どちらも世俗化の現象である。既存の宗教から離れるという点で、世俗化は近

代的現象とされた。背景には、啓蒙主義による近代合理性への信仰がある、とされてきた。

日本では、お盆や法事という既存宗教の儀礼に従いながら、それを信仰とはしてこなかった。儀礼を守りながらも、つまり所属しながらも、信仰とは見なさなかった。逆に、所属しないままに、例えば「禅の境地」を価値あると見て信仰するということもある。つまり、仏教を使いながら、世俗化の両局面を切り分けてきた。この二重の使い分けは、どのようにして可能になったのか。さらに、二重の使い分けが可能になるには、どのように「宗教」が捉えられてきたのか。この二点を、近代日本において宗教は再構成されたという観点から、宗教社会学の基本的概念である世俗化論を再考する。

2. 固有信仰という神話

民族には長く保持してきた固有の信仰がある、とされる。普遍宗教とよばれる、キリスト教、仏教、イスラム教も、はじめは固有信仰であった。キリスト教はユダヤ教であったし、仏教は古代ヒンズー世界のごく一部の部族で信じられていたし、イスラム教はキリスト教や仏教と土俗信仰の混交で生まれ変わった宗教であった。部族の信仰を元に、普遍宗教へと進化した

(ベラ)。

ここまで、信仰と宗教という言葉を相互互換的に使っている。信心、信念も、互換的に使っていいかもしれない。だが、例えば、絶対的超越者に対する帰依を条件とすると、それぞれの言葉が異なる意味を帯びてくる。厳密に定義しようとするほど、言葉の用法はよくわからなくなる。この論文では、信仰と宗教、あるいは信心、信念、という宗教的帰依を表す言葉を、互換的に使う。あいまいなままにしておきたい。

固有信仰(民族宗教)と普遍宗教の問題に戻る。固有信仰は、民族独自の信仰であるから個別主義的な宗教である。他民族にとって意味のない神を祀る。個別主義的な民族信仰が、人間に普遍的な信仰になるという進化は、19 世紀に、新しい科学であった進化論に裏打ちされて盛んになった。キリスト教批判から、より普遍的な絶対的存在を信仰する「宗教観」を発展させたショーペンハウアーは、オットーの「聖なるもの」へと展開している。キリスト教でもなく、イスラム教でもなく、何かより普遍的で絶対的な超越的存在の探求は、「普遍宗教」を越えていく。すると、民族宗教にも普遍宗教にも共通する、世界中にあらゆる信仰に共通する、何ものかが内包されているという、スピノザに始まる議論が展開される(Nadler)。

ナチズムの進行するなか独自の宗教理論を展開したハウアーは、普遍宗教の中心には民族信仰(基底信仰)があって、この信仰の力が、普遍宗教が成立したあと、人々の心の奥底に潜んで、人々を宗教へと駆り立てるとした。あたかも、固有信仰のほうが、原初の力強さをもって人々を駆り立てるかのように(Alles)。

この区分を日本にあてはめると、仏教はもちろん普遍宗教で、民族宗教は神道ということになる。神道は、いにしえから日本に住んでいる民族が信仰する、民族固有の宗教だとされている。すると、日本人の固有信仰は神道で、その進化したものが仏教だとしてもよいはずである。

しかし、一般に、仏教と神道とは異なる宗教であり、時に敵対すると考えられている。仏教が普遍宗教で、神道が民族宗教だという分類は受け入れても、仏教は神道の進化したものだとは誰も考えない。日本の仏教は、インドに始まって中国を経て伝わってきた宗教である。外国由来のものである。

仏教は、明治維新までは日本の唯一の宗教であった。神道は仏教の一部であったし、儒教は徳川幕藩体制のイデオロギー的基盤であって、宗教と言えるかは疑問である。宗旨人別の制度によって、日本に住む人

間は、地域の寺に登録されていた。宗教は制度として、支配の末端を担っていた。

では、寺に登録されていたら、すべての人がその寺の信者だったのだろうか。所属すれども信仰しない、という状況はあったはずである。人別帳に登録されても、その宗旨を信仰したかは疑問である。

寺請制では、奉公人や牛馬までもが登録されていた(鬼頭)。人口データとしては、支配のためには完璧なものであった。だが奉公人の宗教をも示したかは疑わしい。奉公人は、生まれた家の宗旨人別を、奉公先の宗旨人別に変更した。奉公人は、主家の宗旨人別帳に登録されても、おそらく、主家の信仰とは離されていただろう。盆と正月の先祖祭には、実家にもどって先祖供養の「宗教」を行っていた。

寺院と法事などで頻繁に接触を持ったのは、村なり町なりの上層部だけであろう。宗教は、儀礼のものだとすると、支配の少なくとも末端を担ったエリート層のものだった。墓をもてる身分に限られていた。多くの民衆は、申し訳程度に火葬をして野山に棄てられていた(土井・佐藤)。

同じ事情は、キリスト教にも見られた。世俗化論を批判するスタークは、近代以前にあって人々が宗教的であったことを否定する。近代における世俗化論の前提は、蒙昧な前近代の人々は宗教を非合理的に信仰していた、というのである。そもそも教会へ通う人がどれだけいたのか、どのような層の人たちだったのか。キリスト教はヨーロッパ世界の普遍宗教ではなかった、とまで言う(Stark 1999)。

では、支配エリートでなかった人たちは何を信仰していたのだろうか。江戸後期の宗教事情は、儀礼としての制度と心の救済とが、「分離」し始めていたようである。庶民もまた政治的経済的エリートたちも、石門心学や平田神学の講演、当時の言葉では講釈とか、仏教では法話、という集いに、頻繁に参加していた。平田篤胤の著作として残っているもののほとんどは、講演の速記録である。神道講釈も種々あり、平田派だけでなく、お笑いのような神道講釈があったことも記録されている(岡田)。つまり、人々は、檀家の宗教(宗旨)とは別に、他の宗旨、宗派に足を運んでいた。宗旨人別という形式と、心のといってよい信仰とは別のものになっていた。宗旨が何であろうと、布袋さん、鍾馗さん、などという神々を守り神として信仰することはすでにあったし、現在もこの種の「土俗信仰」をしている人は多くいる。

ここまで、宗教と信仰とを使い分けるのに、宗教を

制度としてより強く、信仰を心の内面にかかわるもの、として用いてきた。普遍宗教は、心に訴えると同時に、制度としても人々を捉えようとする、近代に特有の宗教現象と言えるであろう。信仰のみ *sola fide* は、制度も信仰のために奉仕するためにある。ペラの宗教進化の最高の発展段階、市民宗教に達した宗教である。仏教は、とくに日本においては、いつから、「信仰のみ」の段階に達していたのだろう。市民宗教という状況を指標にすると、近代はどの時期に日本に萌芽したかを測ることになるかもしれない。

3. ハワイでの布教： 「普遍宗教」になった仏教

浄土真宗本願寺派がハワイに寺を持ったのは、1899年であった。1918年に、現在もある大伽藍が建設された。地元の有力者であるメリー・フォスターの援助によった。フォスターはハワイ王朝に関係が深く、アメリカの資本とキリスト教がハワイを侵略することに批判的であった。ハワイの民族的な複雑さ、宗教的に入り組んだ状況、もちろん夫に先立たれた彼女自身の心的問題もあって、神智学に傾倒していた。(Karpel, 184)。

1893年のシカゴ博覧会でおこなわれた万国宗教会議の帰路、セイロンの仏教家であるダルマパーラがハワイに立ち寄り、彼女と交流を持ち、神智学から分かれた大菩提会についての講演をしている(Karpel, 183)。フォスターは以後、大菩提会への資金援助を続け、釈迦が悟りを開いたブツガヤの土地をヒンズー教徒から買い取る資金も提供した。

ダルマパーラと日本の仏教界との関係は1889年に始まる。神智学協会の創始者であるヘンリー・ステイール・オルコットに伴われて、当時はまだ神智学会員であったダルマパーラは日本にやってきた。ダルマパーラは病気になり、オルコットとともに日本各地で講演会を開くことはできなかった。だが、京都で献身的な看護をうけ、大乘仏教の日本の僧侶たちと親しく話し、以後、日本には好感を持ち続けた(Roberts, 1023-24)。

4. 明治の仏教批判

明治の初期、日本の仏教は普遍的であっただろうか。

「葬式仏教」は、『出定後語』で富永仲基が批判した

ように、釈迦の言葉でもない漢文に節を付けて唱えては、先祖供養をしていた。寺は単に制度として存在し、支配体制を維持するための儀礼を提供する組織であった。

神道も仏教を攻撃した。とくに平田派の批判は厳しかった。平田派神道はすでに普遍宗教の「高み」を手に入れていた。キリスト教の普遍性を取りこみ、一神教のレトリックを身につけていた(Devine)。富永仲基が大阪の実学的な心学から出たように、平田神道は国学という思想運動から出た。本地垂迹説の吉田神道や山崎派の垂加神道のような、仏教と関係をたもってきた神道とは異なる思想運動であって、幕末に流行った講の一つ、神道講釈の一派である(高木)。既存の組織を持たず、革新運動として多くの人々をひきつけていた。当然、僧侶の乱れた生活を、格好の標的としてきびしく批判した。

明治維新によって、廃仏毀釈、神仏分離の命令を受けて、もちろん宗旨人別の仕事はなくなり、僧侶として生きていくことは困難になった。伽藍は壊され、寺院は廃墟となり、還俗も強制された。変革の波をかぶった。だが、この改革運動からは平田派は排除されていた。心の改革よりも制度変更である神仏分離を強硬に唱えたのは、国家により忠実な津和野派国学の神道家であった(井上寛司, 46)。

明治期に入ってから仏教批判は、迷信という攻撃であった。中心は井上円了である。井上の批判は、ヨーロッパの当時の宗教学をとりいれた、既成宗教攻撃であった。マックス・ウェーバーが宗教論の前提とした文化闘争の成果である啓蒙主義的宗教哲学を、井上は採用したのである。井上は、仏教を葬式仏教あるいは迷信とした。ヨーロッパでの宗教批判には、カソリックだけでなく、既存勢力と結びついていた古いプロテスタントも含まれている。キリスト教の流れから見ると、福音主義的な新しい動きが、古い宗教を批判する側の立場である。井上は、旧勢力批判として古い仏教を標的にしながら、同時に、日本に流入しつつあったキリスト教をすべて批判した。このキリスト教批判は、日本の宗教的危機を叫び、キリスト教の排除を狙った(井上円了; Josephson)。

かろうじて生き残った仏教勢力は、キリスト教批判にのって、自分たちの力を回復しようとした。東本願寺では、清沢満之が井上の影響を受けながら、ヨーロッパの宗教哲学を導入した。みずからもヨーロッパへ行き、また学僧が留学生としてヨーロッパへ派遣された。とくに、当時の宗教学の寵児であったマックス・

ミューラーに師事し、仏教の原典を読み、仏教の本来の姿を捉えようとした。さらに、インドへ寄り、古典語（パリー語）で経典に直接に接しようとした。原典に触れることで、歪んでいた日本仏教を立て直そうとしたのである。ここで、出会うのが神智学協会であり、セイロンではアナガリーカ・ダルマパーラであった（Bloom；石井）。

西本願寺でも、僧侶をヨーロッパへ派遣している。神智学協会、あるいはダルマパーラと連絡をとっていたのは、平井金三という僧侶でない平信徒であった（吉永）。平井から英語を学び、西本願寺が設立した普通教校の学生たちが、欧米の社会運動で力を拡大していた禁酒運動を取り入れ、『反省会雑誌』（のちの『中央公論』）を発行し、ここにダルマパーラの記事を掲載していた。メソヂスト、クエーカー、バプティストという新興プロテスタントが、禁酒、女性解放、奴隷解放を訴えていた社会運動に呼応したのである（Bowman）。平井金三の伝手で、ダルマパーラとオルコットを日本に招請したのが、1889 年であった。

東西本願寺、浄土宗、禅宗など、多くの宗派が、二人を歓迎した。京都で講演し、東京で大講演会を開き、九州まで、オルコットは出かけて、各地で歓迎された（『読売新聞』；オルコット）。彼が宣伝した神智学は、啓蒙主義的な密教である。当時の最先端の科学であった進化論を用い、蒙昧なキリスト教を批判して、キリストではない超越的存在である「達人」のお告げをもって人々の魂をより高みへ導く、という自我形成の「密教」であった。この密教は、メスメリズム以来、19 世紀ヨーロッパのサロンで流行してきた秘術であった。科学主義とともに、女性解放、人種差別反対を柱にしていた。オルコットとその霊媒であるブラバツキー夫人は、ニューヨークで設立した神智学協会をセイロンへ移して、なかば土俗信仰化していた仏教に帰依し、豊富な資金で仏教寺院を修復し、学校を建てて現地人に教育を与え、仏教を復興統一した。同じことを、日本の仏教教団に求め、最終的には国際的に統一された仏教界を作ろうと計画していた（Sellon and Weber）。

超越的存在と直接に交信する、という宗教経験には、ウェーバーがクエーカーに見たプロテスタントの信仰心に通じるものがある。クエーカー（フレンズ）やメソヂストは、プレスビテリアン（長老派）やコングリゲーションアル（組合派）という確立されたプロテスタントに比べると、資格のない素人牧師が活躍して人々をひきつけていた。彼らの言葉は、直接に神と

交信する機会を提供するようであった（Fit）。神智学協会の信仰も、この意味では福音主義の流れにある。さらに、キリスト教は否定し、仏教こそがもっとも進化し、哲学と宗教とが合体した、近代的信仰だと主張する。マックス・ミューラーも最初は支持し、ヴァガヴァッド・ギータの研究には神智学協会からかなりの協力を得ている。比較言語学は、神智学協会の一つのテーマであった（Sinha；Hutton and Joseph）。日本の留学僧がインドやセイロンで彼らと接触した理由はここにある。

19 世紀末から 20 世紀の初めには、かなりの知識人が神智学協会に共鳴した。コナン・ドイル、アルダス・ハックスレー、トルストイ、ドストイェフスキー、イエーツなどがいた。発祥の地アメリカだけでなく、イギリス、ドイツ、フランス、ロシア、オーストラリアと、神智学協会のメンバーは広がっていった（Washington）。信仰と科学が結びついているという仕掛けは、当時としては最先端である。たとえば、アメリカでの初めての火葬は神智学協会が行った。墓地の不足を解消し、土葬死体の不衛生を解決する、という点で、進歩的な人々の間では科学的だと評価されたのである（Prothero 2001）。

廃仏毀釈で意気の上がらなかった仏教僧侶は、オルコットの演説に感動した。日本にだけ生きながらえた大乘仏教であり、釈迦の言葉を伝えていない迷信のかたまりのようにみなされて攻撃され、行き場を失っていたところへ、アメリカの白人である仏教徒が仏教の優秀さを訴えて、小乗仏教と蔑んでいたテラヴァダ仏教を統一し、仏教こそもっとも近代的な宗教だと演説したのである（Prothero 1997）。

だが、違和感が残った。オルコットが二回目に日本に来た時は、一回目ほどには歓迎されなかった。むしろ、神智学教会と袂を分ち、大菩薩会を設立したダルマパーラのほうが、その後の数回の訪日で歓迎されたのである。日本の仏教僧侶にすると、オルコットの主張する仏教は経典の解釈などにかかなりの違和感があり、受け入れられるものではなかった。「プロテスタント仏教」といわれたように、キリスト教の福音主義の要素が強く、そこにブラバツキーの背景にあったヘルメスの密教の流れが、日本の仏教とはあまりに違ったのであろう（山川）。ダルマパーラの発言は、「小乗的」であっても、仏教の知識や解釈は、日本の仏教にはなじみがあった。

ようやく、ハワイでの仏教布教が現地の人にとっては神智学協会の運動と同じように見えた、という事情

にたどりついた。ダルマパーラがハワイに来たとき、彼はすでに神智学協会と離れて大菩薩会を作っていたし、日本からやってきた浄土真宗はすでに「普遍宗教」として確立されていた。神智学協会になじんでいたハワイの人々には、仏教は同じものに見えたのである。

1893年のシカゴ大博覧会のなかで行われた万国宗教会議には、禅宗の釈宗演、天台宗（にちに臨済宗）の蘆津実全、真言宗の土宜法龍、浄土真宗本願寺派の八淵蟠龍、同志社の小崎弘道、神道系実行教の柴田禮一が参加した（森6）。東アジアの大乗仏教が世界の舞台上に登場した初めての機会であった。ダルマパーラは、魅力的な外見も、みごとな英語でも、既存のキリスト教に対して人間性ある仏教として対比させる演説も、会場で最大の人気を博した。釈宗演は、英語の原稿の代読で、禅すなわち仏教があらゆる現象の因果を説明する「哲学的」宗教だとその普遍性を訴えた。アメリカを遊学中であった平井金三も出席し、キリスト教の横暴と布教の植民地的態度を批判し、会場から大喝采を浴びた（森, 15; Ketelaar 1991, 2006）。日本からの代表者はすでに、仏教の普遍性と西欧への批判を取り込んで、世界へアピールする宗教となっていたのである。

釈宗演の会場に、運営委員であったポール・ケーラスという宗教研究家があった。ケーラスは、ドイツで宗教哲学を学んで、シカゴの近クラサールで雑誌、*Open Court* と *Monist* を刊行していた。キリスト教に批判的な立場から、アジアの宗教に強い関心をもっていた。釈宗演を、中国と日本の仏教の文献を英語に翻訳する仕事を誘い、釈宗演は鈴木大拙を推薦した（Jackson）。

鈴木大拙は、ケーラスのもとに10年あまり滞在し、儒教や仏教の聖典を英訳し、ケーラスの『仏陀の福音』を日本語に翻訳した。「宗教体験」を軸にすえる仏教が、禅の打坐の修行に取り込まれる機会がここにあった。ケーラスは、ピアースのプラグマティズム、さらにウィリアム・ジェームスの宗教的経験に影響を受けていた。鈴木はジェームスの『宗教経験の諸相』を読んで、西田幾多郎に薦めたとされている（Dilworth, 102）。

日本の仏教は、明治の初年に、啓蒙的宗教哲学からの厳しい批判をうけ、中期に復活をめざした。このとき、神智学協会の刺激を受けて、自らを普遍宗教としての仏教へ変革する。明治以前の檀家制度にこもっていた日本の仏教が、宗教としての仏教に目覚めたので

ある。シカゴでの万国宗教会議は絶好の機会であった。普遍宗教という鏡に自らを写して、その鏡に美しく映る宗教へ変身して、日本の大乗仏教は世界基準へ到達しようとしたのである。

5. 心の宗教

信仰のみ *sola fide* は、プロテスタントの合い言葉である。カソリックの儀礼主義に対抗する武器である。だが、すべてのプロテスタントが儀礼主義を排しているかという、かならずしもそうではない。とくに、19世紀にいたって伝統的なプロテスタントの宗派は、十分に儀礼的であった。儀礼的であるから、権力と結びついて民衆を支配していた。いや、むしろ民衆を儀礼によって全面的に宗教に参加させなかった。教会へ通うのは、支配エリート層だけだった。世俗化という現象はもともとなかった、とまで言われる（Stark 1999）。

信仰のみ、を標榜して人々を集めたのは、福音主義的プロテスタントであった。シカゴの万国宗教会議を主催した人々は、この流れのCongregationalとPresbyterianの教会（Denominations）であった（Butler 2004）。

明治の初めに日本にやってきて活躍したプロテスタントもこの流れにあった。幕末から明治の始めに大挙してやってきたキリスト教のなかには、ローマ教会も、ルターやカルヴァンの流れの伝統的プロテスタントもあった。だが、日本に浸透したのは、いわゆる改革派のドイツ福音主義、メソヂスト、組合派、長老派、ユニテリアン、という福音主義であった（鈴木、第一章）。熊本バンド、札幌バンドといった、明治の若者をひきつけたキリスト教である。新島襄の同志社は、組合派として（CongregationalとPresbyterianの合同のミッション組織の援助を得ていた[Young, 671]）若者をひきつけた（Scheiner）。

平井金三は、新島襄の同志社に対抗して、英語学校オリエンタル・ホールを開き、仏教の若者を教育した。仏教系の英語学校や宗教専門学校が次々と作られて、『仏陀の福音』が教科書として使われた（吉永2005, 35）。当時の若者は、既成宗教としてのキリスト教ではなく、福音主義として台頭していた、いわば「新興」のプロテスタントに惹かれたといえる。神智学が魅力であったのは、キリスト教を排して仏教の形を取った福音主義であった点にある。

海軍機関学校を中心に、神智学は日本に広がった。

御雇い外人で英語の教師だったスティーヴンスンが神智学協会員だったことから、海軍と英語教員の間に浸透した。平井金三も一時は神智学に傾倒していた。鈴木大拙の妻、ベアトリスは神智学協会員であった（吉永 2010, 383）。

このようにいくつかの輪を重ねていくと、キリスト教組合派系の同志社英学校、平井金三の浄土真宗系の英語学校、海軍機関学校の英語グループ、釈宗演が率いていた鎌倉円覚寺を中心とする英語グループ（漱石）が、宗教宗派をこえて、学校の種類をこえて、福音主義的な宗教観を共有していると見える。さらに、平井金三は、ユニテリアンともつながりがあり、同志社出身の磯崎は日本ユニテリアンを組織した。福沢諭吉は、ハーバード大との連繋で、ユニテリアンを慶応義塾に取り込もうとした形跡がある（土屋）。

ユニテリアンは、福音主義派プロテスタントのなかではもっとも進歩的で、宗教宗派にとらわれず、心の救済を探究して、一方ではイエスを崇めながら、他方で科学的宗教を求めるというように、宗派のなかでもさまざまな流れを持っていた。日本では、キリストにこだわらず科学的にすぎず、宗教としての力を弱めてしまったようである（鈴木、第一章）。

フェノロサ、岡倉天心というもう一つの流れが、東京大学を中心にあった。フェノロサは東大で哲学を教えていた。ここでも、西本願寺から出た姉崎正治との接点がある。フェノロサは、ボストンの政治経済を支配したエリートのバックアップがあり、日本美術のコレクションで有名なボストン美術館の館長を務め、岡倉は日本部部長でもあった。この関係から、比叡山の天台宗と深い関わりを持ったビゲローがいる。ハーバード大学はユニテリアンであり、ボストンのエリートたちはその色を濃く持って、日本の仏教と美術に接触したことになる（Bush ; Chen）。

天台密教、浄土真宗、禅宗は、明治中期以降の仏教復興のなかで大きな力を持ち、さらにその中心部分に、アメリカ経由の福音主義が流れ込んだと見える。信仰のみ、という言葉は、人の心の奥底において、絶対的存在と直接に交信できる可能性をひろく信者の心を鼓舞する。

儀礼は、宗教宗派によって異なる。形に見える違いがある。けれども、儀礼として一般化すると、デュルケムの言うように、儀礼は人を俗なる世界から聖なる世界へ誘う。この発想も、聖なる世界が人と人の、さらに人と絶対存在との純粹の交流という状態を指すなら、福音主義の求める真の心のつながりという福音主

義的な発想につながる。もちろん、ウェーバーが強調する兄弟愛としての社会的つながりとも共通する「救済」である。この文脈で、清沢満之が「再発見」した『嘆異抄』は、かれが影響を受けたドイツ啓蒙主義的宗教哲学の宗教概念に適合する（Buc ; Symonds and Pudsey ; 橋本 2009）。

日本の仏教は、形ある儀礼をもって、先祖供養を永々と行っていた。もちろん、支配エリートのための供養であって、一般民衆のための供養ではない。儀礼は各身分、階層の上の者のためにあった。下々の者を参加させないための儀礼であった。救済される人々はあらかじめ限定されていた。

だが、心の問題となると、儀礼は信仰に入るための方法になる。浄土真宗でいえば、悪人正機説は信者を広める武器であるとともに、支配エリートにだけ限る救済ではない、という普遍性を示す理念となる。念仏を唱えるという儀礼は、誰にでもできる。清沢満之、井上円了、釈宗演という宗教家は、ドイツ宗教哲学の経験主義的信仰を取入れて、旧仏教を攻撃しながら、新しい仏教を手に入れてたのである。ただし、あまねく人々の心に訴えるという方向は、世俗化へ向う。

仏教の新しい動きを察知し、参加していった一般民衆は、どのように反応したのだろうか。幕末に流行った法話、説法、講釈、という集まりは、宗旨を越えた「心」の集まりであった。つまり、所属の宗派に限らずに、心に感銘を受けて帰依する宗教は別の場所に持つ。妙好人の伝説には、何里という遠さを省みずに、年老いた親を背負って法話を聞きにいく孝行な子どもの話しがいくつも出てくる。困難を越えて孝行を果たす、という形で「心」をはかる物語である。幕末になるほど、この種の具体的な困難を乗り越える形をもつ妙好人譚がふえる。村の寺（人別のある寺）には参らずに、遠くの寺の法話を聞きにいく。困難を多く伴うほど、信仰が高まると書かれている。苦難の神学のエピソードが組み込まれている。この苦難の儀礼は、心を表す形に転換する。誰もが、心を表す儀礼（親孝行）を使うようになる（黒崎；龍口；吾勝）。

6. 普遍宗教という神話

19 世紀に入ったアメリカでは、社会運動が広がった（Young）。禁酒運動、女性解放、奴隷解放が、教会とくにメソディストやクエーカーを背景に勢力を広げた（Butler）。

メソディストは、その宗派の名前が示すように、救

済の方法 (method) を教えた。この宗派から分かれたクェーカー (フレンズ) は、揺れる (quake) という方法によって、救済を得ようとした (Taves)。この形、すなわち儀礼をとれば、聖職者に限られていた高みに、非聖職者 (素人信者) が登れるのであった。信者を導く者も、神学校を出た専門聖職者ではなくて、聖書を読める、説教ができる、といういわば臨時の聖職者であった。素人聖職者のほうが、一般信徒の気持ちを理解でき、心を表現し、救済へ結びつけやすい。共感する人々は集い、力を強めあう。そして社会運動として広がりやすい。救済へ導く者も導かれる者も、ともに素人である。社会運動へと広がる世俗化である。

鈴木大拙は、聖職者でない。それでも、禅の世界的指導者になった。鈴木は師匠、円覚寺の釈宗演は、学生や知識人、文学者、という知識エリートが、かつては専門聖職者だけが行った修行、禅を実践するよう薦めた。釈宗演自身も、慶応大学を出た近代的インテリであった。世俗的知識を併せ持つ聖職者であった。(脇本; Stark and Finke)。

社会全体へと広がる世俗化は、聖職者にとっては危険な布教である。禅の修行をとおして解脱にいたるという専門家の宗教的技術を、一般の人々に公開することになる。聖職者に限られていた「秘術」が一般信者にも可能になると、修行の価値が低下し、密教的儀礼のインフレをおこす。聖職者以外により多くの人が儀礼の秘術を身につけると、「聖なるもの」の価値が下がってしまう。聖なる儀礼の価値を下げてまで、釈宗演は禅を普及させ、仏教の危機を乗り越えようとしたのである。社会の変革期において、禅の解脱を普遍的宗教へと舵をきったのである。結果的に、禅は世界に広がった。第二次世界大戦後においても、大拙の影響力はさらに強まり、ビートニク運動にも影響を与え、近代批判の一つの拠点にさえなった。広がったという意味では、普遍的になった。

神智学協会と同じく、禅が広がった契機として、既存のキリスト教的価値観へのアンチテーゼがある。反キリスト教という要素が力を持つのは、反ヨーロッパ、すなわちアジアという地域性が働いた。オリエンタリズムのブーメラン効果とでも呼ぶべき点に、普遍化の源泉がある。

ダルマパーラが大菩薩会を設立して神智学協会から分離し、ここからインドの民族運動の中核となった (Amunugama)。禅はアジアにおいて、いやもっと狭く、日本のなかで発展していた。中国から日本に入っ

てきたものだから、東アジアでは普遍性をもってもいいかもしれないが、信仰という点では、近代の禅のように素人宗教家にまで開かれたものではなかった。密教である。ダルマパーラの仏教がインド独立運動に結びついたように、日本の近代禅はナショナリズムと結びついていった (Sharf)。普遍性を身につけたあと、反ヨーロッパとして、個別性、固有性を主張するようになる。

たとえば、西田幾多郎の哲学がある。哲学であれば普遍性を最高の価値に置く。だが、「絶対矛盾の自己同一」といって近代西洋哲学が矛盾とする論理を「克服」すると言うし、それが可能なのは場の論理によって、宗教 (価値) を普遍性より状況性であるとも強調する。大拙と西田は永い友人であったし、その論法と目指すところはよく似ている。西田は打坐をよくして、宗教経験への直接的接近を求め、大拙は実践を普及させた。もともとは欧米の思想からとりこんだ哲学 (宗教) を逆に日本的なものに変換して、欧米へ広げる「普遍性」を獲得しようとした (Carter)。

この論理は、簡単に欧米の人々に、とくに一般の人々に広がりえるだろうか。繰り返しなが、鈴木大拙はポール・ケーラスに学び、古い体制的なキリスト教は否定するが、なんらかの最高の超越的存在は想定する。モニズムである。ジェームスの宗教経験の理論を通して、体験という実在の奥にある存在を求める。空想ではなくて科学的な、実在的な、そしてすべてを支配するなものか、が根本にあるし、それを経験しようとする。スピノザ、カント、ショーペンハウアーと流れる、キリストの神には批判的だが、宗教経験は認める、啓蒙主義の宗教論である。論理は、中身のない言葉の遊びのような仏教を嫌う富永伸基に似ている (Ketelaar 2006, 75-76)。

メソディストが、祈りのなかでトランス状態になったことを救済の証にしたように、禅では解脱が最高の到達点に至ったことの証になる。さらに、解脱は公案によって言葉の上で確定される。当時、仏教はもっとも科学的な宗教とされた。釈宗演の万国宗教会議でのスピーチは、仏教の論理についてであった。すべての存在は因果でつながる、という理屈であった。西洋近代哲学の原因結果の単線的一方向的論理を批判した。高みからのより普遍的な批判である (Ketelaar 1991)。

普遍でありながら、独自の体験を積み重ねれば理解できない、という仕掛けを、日本の仏教、とくに禅はもっている。普遍というとき、それが近代西洋という状況に縛られていることを、ダルマパーラも、鈴木も

西田も知っていた。その普遍に対抗しようとするとき、ダルマパーラなら反植民地運動という目の前のインドの状況に関わらなければならなかった。鈴木大拙あるいは西田幾多郎は、日本（東洋）独自の体験を拠り所とした。独自の体験は、禅の悟りのように形としてみせる「心」であった。

この普遍はすでに個別的状況にとらわれていて、その状況を克服してさらなる普遍にいたるために、個別状況を対抗させたのである。オリエンタリズムとリーオリエンタリズムの応酬と捉えられるかもしれない。だが事態はもう少し複雑なようである。

もう一度、富永仲基に戻る。『出定後語』の仏教批判は、スピノザのキリスト論に似ている。富永仲基はスピノザを読んでいたのだろうか。鎖国だから入手できない、とは言い切れない。平田篤胤の思想には十分に、ヨーロッパのエソテリシズムが入り込んでいる (Devine)。問題は読んだ読まないという議論ではなく、むしろ、富永仲基にスピノザ的な発想を受け入れる状況があった、という点である。仏教の経典を単に釈迦の言葉として保持する愚かさを説いて、倫理としての価値を測るという観点が富永仲基にあったことが、知識論として興味深い。すでに富永仲基の時代、日本には、モニズムに発展する知的雰囲気があったと想像できる。国学が仏教の墮落を批判したのも、同様の雰囲気からであろう。国学を受け入れた層の人々は、葬式仏教のもつ儀礼が救済につながらないことを知っていたのである。あるいは、清沢満之が発見した『嘆異抄』の悪人正機説は、メソヂストが罪人に祈りを求めて救済につながることを説くことに似ている。飲酒、姦淫、窃盗などなど、原罪は形あるものとして抑制することで、心の罪は現実の存在として現れ出る。逆に、救われた心は、罪を克服したという形として表れる。妙好人は、困難を克服して、親不孝を克服するのである。

同じような「心の救済」を求める状況が、富永仲基の時代に現れていたのだろう。とくに、心学の座には、話しを聞くための「入場料」を払えれば、誰もが参加できた。ヨーロッパの 19 世紀と同じく、伝統的に救済されるエリートと、そこから排除されていた下層との間に新しい階層が現れて、身分は低くても心の救済を求める人々が勃興していた。これを「市民社会」の成立としてもいい。かつてのエリートと同じように、心の救済を願う「一般市民」（上層と下層の間に出現した中間層）が存在していたと考えられる。この社会的背景で、富永仲基が出現したし、平田篤胤も

人気を博した。寺請制によって幕府が行っていた宗教統制は、新たに興隆する人々、力はあるが身分的には下層に置かれていた新しい「中間層」に救済を与えられない、という点で、すでにほころびていたのである。仏教は墮落した制度として糾弾されて当然であった。

明治に入れば、前代の宗教統制に加担した僧侶が批判される。淫乱、高利貸、貪欲、などと、形にあらわれた「罪」を着せたのである (Klautau)。批判が依拠するのは、今度は近代的な、西洋の、新しい思想である。井上円了が言う、迷信であった。

新しい宗教として仏教が確立されると、次には、西欧の「普遍」に対抗する原理としての役割を果たす。つまり、仏教は、日本の本来の信仰をもとに、新しい普遍的宗教（思想）として、信仰を集めるのである。もちろん、国家とのつながりなしには、この新しい宗教はありえない。心をもつ新しい日本人を形成する宗教である。

7. 宗教と社会あるいは国家

東洋的であることの強調は、西欧への対抗である。言うまでもなく、西洋に対抗して、東洋を他者としてひとまとめにする論法は、オリエンタリズムである。しかもこのオリエンタリズムは、日本が支配する東洋を一つとして扱う。西欧を対抗軸にして、東洋を「統合」する。東洋のなかに「差異」を作らせない (橋本 1992)。一つの国家を統合するだけでなく、他の国をまきこんで、多種多様の民族を一つにする。大東亜共栄圏の発想を可能にしたのは、民族の奥底に潜む「心」である。心を共通にすれば、全体は統合される。民族意識、国家意識、すなわちスピリチュアリズムは、全体を作り出すために不可欠であった (Good-Clarke)。

社会学では、パーソンズの理論、とくに AGIL 理論では統合が強調された。社会の源泉であるかのようにである。理論的には、デュルケムの宗教社会学に依拠して儀礼が心を生むのだが、全体社会（国家）の統合につながるというのは短絡にすぎる。社会の根源に心的統合がある、という「理論」は、「民族の心」を仮定すれば想像が可能かもしれない。社会の表面にはさまざまな葛藤や亀裂があっても、根底においては社会は統合されるという主張である。基本的な社会関係が崩壊することはありえない。このような社会統合のイメージの根幹として、心のつながりが根本命題とし

て論じられる。ハウアーの民族宗教（基底宗教）を思わせる。だが、国家という近代でもっとも強大な制度と直接に結びつくという議論は危うい。理論的にも、現実にも、部品が欠けている。にもかかわらず、パーソンズをはじめとした構造機能主義者たちは、国家（＝全体社会）の基本に統合を据えた。

ここに、社会学、宗教社会学、あるいは宗教学の起点がある。さらに、彼らが発明した、宗教という概念の隠された意味がある。

日本では、明治国家に結びつく宗教として神道があり、国民の動員に大きな力を果たした。だが、神道が家内安全と国家の安泰を祈って、人々の心は救済を得たであろうか。確かに、鳥居をくぐって口をすすぎ、深遠な森に入って社を拝むと、すがすがしい気持ちになり、日本人らしい体験をするという人はある。儀礼が心を表す。神道は制度でもって「日本人」を演出する。だが、何が、どのような状態が、「日本人」なのかは不明である。それでも、体験することで国家に通じる、救済されると感じられる。これは、社会的統合ではなく、国家統合である。参拝すれば「臣民」となる、という「文法」が用意されていたからである。

アメリカ人の文学研究者ドナルド・キーンが、1993年の伊勢神宮内宮の式年遷宮に参加して、神が渡るのを感じて神々しく感じたと言う（NHK）。「神々しい」という内奥の経験があっても、キーンは当時はまだアメリカ人だったので（2012年に日本に帰化）、そのまま日本社会への統合にはつながらない。1993年に、外国人を遷宮に参加させてもよい社会状況においては、国家動員という「文法」は存在しなかった。現在、多くの日本人が初詣に神社にでかける。神仏分離以前は初詣は墓参り（先祖供養）であったはずだが、新年を祝う儀礼として国家的意味が付与されていたことは今では忘れられ、晴れ着を着て参拝する行事になっている。宗教という意識さえ、薄れてしまっている。初詣が、国家への動員だったとは誰も知らない。

宗教が、心に祈るだけで救済につながる、という方向をとると、その行き先は「教会なき宗教」である。世俗化論の一つの尺度になっていた church-goer は減少する。宗教は限りなく道徳に近づき、個人の心の問題になる。宗教社会学の基本命題であった、宗教の世俗化であり個人化である。バーガーは、この世俗化論のリーダーであったが、20世紀の終りに近づいたとき、この理論を撤回した。宗教には、人々が集う教会が必要なのである（Berger）。

仏教には、形としての儀礼と心の救済との二つの様

相が含まれている。儀礼は、葬式仏教として生きてきた日本の仏教の現実的側面である。明治以降、姓と墓をもつようになった一般民衆は、自分の由来を知るために先祖供養という儀礼に参加するようになった。一方で、近代仏教に生まれ変わろうとして、仏教、とくに禅宗と浄土真宗は、心の救済をとりいれた。一般の人々にひらかれた解脱であり、妙好人としてよく生きる、という救済である。この心の救済を葬式仏教は保証しなかったために批難された。制度としての儀礼と、制度としての「心」は分離されたままであった。すると、先祖供養のために寺へ行く temple-goer はいっても、心の救済のために寺へ行く者は少ないということが起こる。宗教という言葉が、心の救済のために所属する制度としての教会へ行く人々のためにあるかのようになる。

所属すれども信仰せず、信仰すれども所属せず、という状況が、宗教という言葉の導入で、制度としての宗教と、心の救済としての宗教のどちらをも指すことから、混同が生じた。仏教の宗派のなかでとくに、禅宗、浄土真宗、日蓮宗で生じた。これらの宗派では、先祖供養の儀礼は専門聖職者によって行いながら、非専門的聖職者である思想家によって心の救済を示したのである。

もちろん、メソディスト、Congregationalなどの日本に定着した福音主義的プロテスタント教会では、先祖供養の儀礼は薄く、心の救済を篤く、仏教の伝統からいえば、非専門的宗教家が行うような宗教を行った。これは、所属して信仰する、という「理想的な」近代宗教であった。さらに、明治以降に教派神道とされた天理教、金光教なども、所属して信仰する、という宗教であった。

この状況から、日本人が宗教という言葉で受取る意味は、「所属して信仰する」という宗教こそが「宗教」ということになる。浄土真宗にももちろん、「所属して信仰する」という篤信者はいる。だが、多くが、先祖供養を主な宗教行事として所属するだけで、「宗教」を信じてはいない、という『宗教年鑑』にあらわれる反応を示す。

図式的にいうと、先祖供養をする仏教は、家、村を範囲とする宗教である。共同体の域を出ない。この宗教は「普遍的」ではない。だが、明治の半ばから、福音主義運動の影響を受けて、仏教は「普遍宗教」に変身した。儀礼は個別主義的であるが、思想あるいは倫理としては普遍主義である。だが、個の救済は、集团的儀礼を好まない。すると、普遍主義的になるほど、

所属すれども信仰しない、という方向が強くなる。他方、所属しないけれども信仰する、という宗教の形は、バーガーとルックマンの世俗化（近代化）論の世界観に合致する（バーガー、ルックマン）。

Church-goer の数で世俗化を判断するなら、キリスト教は、歴史上かつて、世俗化がなかったことはないとスタークは言う（Stark 1998）。むしろ、アメリカでこそ、福音主義的なデノミネーションに人々が所属したので世俗化はなかった。イタリアやアイルランドからやってきた移民が、アメリカに上陸するや否や、伝統的なカソリックを棄てて、何らかのプロテスタントの教会に属した。彼らは、新しい土地で新しい人間になるために新しい心の救済を求めたのである（Swatos and Christiano, 222-23）。日本でも、明治になって入ってきた福音主義的なプロテスタントに入信した人々は伝統的な儀礼的仏教を棄てて、教会に所属して心の救済を求めたのである。アメリカへやってきた移民も、キリスト教に改宗した日本人も、古い宗教を棄てて新しい宗教において、新しい社会にふさわしい新しい自我を作りなおそうとした。

移民たちにとっては新しい自我はアメリカ人になることで達成できた。プロテスタントに改宗した日本人は、どうすれば自我の変革ができたのだろう。家を変革して家庭を獲得し、クリスチャン・ホームを確立し、社会改革に従事した。労働運動から慈善活動まで、遅れた日本に近代をもたらし変革を目ざした。宗教活動が社会主義運動へつながったのである（Scheiner）。

仏教はどのように信徒に変革をもたらしたのだろう。高楠順次郎は、禁酒グループに始まる『反省会雑誌』を発行して、よき仏教徒のあるべき姿を示した（高楠）。19 世紀前半に流行した、禁酒、女性解放、奴隷解放の運動の導入である。この運動を盛り上げたのは、福音主義的なプロテスタントであり、特に、メソヂストとクエーカー、バプティストの教会が熱心であった（Bowman）。高楠の「二千五百年の思想精算」には、福音主義的なプロテスタントが標榜した社会運動の理念がそのままに掲載されている。この雑誌には、ダルマパーラをはじめ、神智学協会からの投稿、あるいは記事の転載があった。この雑誌の運動によく現れているように、仏教そのものを内から変革して、あたらしい信者のあり方を求めたのである。

仏教そのものも変った。ウェーバーがプロテスタントの倫理を描くためのモデルとしたクエーカーに見られる強い福音主義的な信仰を、日本の仏教は自分のものとして、近代日本を作ろうとした。浄土へ行ける人々

を、すべての日本人に広げようとした。日本人だけでなく、世界中の人々に広げようとした。社会には、伝統的な儀礼仏教では充足できない個々の救済を求める「個人」が、近代社会には大量に出現していた。「普遍宗教」であれば救済できる。そして、明治国家は、そのようにして救済できる「臣民」を求めた。

8. 変りうる宗教

ハウアーの、基底宗教（民族宗教）から普遍宗教へ、という進化論に戻ろう。どちらの根底にも、「聖なるもの」、ヌーメン、あるいは宗教的心性、というよくはわからない何ものかが想定されている。

この図式は、日本の宗教社会学ではよく用いられる。とくに民族意識を宗教の観点から描く時に用いられる。固有信仰でありながら、もう一方で普遍宗教に達する、という議論である。その際、この図式はいわば常識であり、レファレントがつけられることはない（塩原）。私が調べた限りでは、オットーにこの区別があるが、進化論的な解釈を与えたのはハウアーである。ナチズムの思想家であるハウアーであるから（Pietikainen）、おそらく日本の戦前に入ってきたのだろう。戦後には、原典を示してこの図式を使うことには抵抗があったはずである。図式だけが継承されて展開を見た。

この様相は、富永仲基が批判した、当時の仏教の状態を思い出させる。あるいは、パーソンズの構造機能主義が想定した「統合」機能は、彼の AGIL 図式が省みられなくなっても、社会の中にひそむ根本的要素として生き残っているようである。さらに、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、欧米経済が衰えてくると、儒教にもその「精神」がある、と現代中国の発展を説明する（余）。「心」は、近代世界のどこにもある。

人々が心の拠り所とする「何ものか」は、たしかにあるかもしれない。ヌーメンは存在するかもしれない。けれども、形として存在し、心のあり方を表す形式（折りの形であれ、心のあり方であれ）は、状況のなかで現れるものである。普遍的であるから不変であるとか、固有信仰だから時代が変わってもそのままに続けられる、ということの保証はない。社会学、宗教社会学が想定した宗教は、近代が現れ、形を整え始めたかに見えた時に、人々が心を表すための方法（メソッド）だったのである。

参考文献

- Alles, Gregory D. 2002. "The Science of Religions in a Fascist State : Rudolf Otto and Jakob Wilhelm Hauer During the Third Reich," *Religion*, 32 : 3, 177-204.
- Amunugama, Sarath. 1985. "Anagarika Dharmapala (1864-1933), and the transformation of Sinhala Buddhist organization in a colonial setting," *Social Science Information*, 24 : 4, 697-730.
- ベラ, ロバート N. (河合秀和訳) 1973 「宗教の進化」『社会変革と宗教倫理』未来社, 49-89.
- Berger, Peter L. 2001. "Reflections on the Sociology of Religion Today," *Sociology of Religion*, 62 : 4, 443-454.
- バーガー, ピーター, トーマス・ルックマン (山口節郎訳) 1977 『日常世界の構成 - アイデンティティと社会の弁証法』新曜社
- Bowman, Matthew. "Sin, Spirituality, and Primitivism : The Theologies of the American Social Gospel, 1885-1917," *Religion and American Culture : A Journal of Interpretation*, 17 : 1, 95-126.
- Bloom, Alfred. 2003. "Kiyozawa Manshi and the Path to the Revitalization of Buddhism," *Pacific World*, Third Series Number 5, 19-33.
- Buc, Phillippe. 2001. "Introduction," *The Dangers of Ritual*, Princeton University Press.
- Bush, Christopher. 2007. "The Ethnicity of Things in America's Lacquered Age," *Representations*, 99 (Summer), 74-98
- Butler, Jon. 1990. *Awash in a Sea of Faith : Christianizing American People*. Harvard University Press.
- . 2004. "Jack-in-the-Box Faith : The Religion Problem in Modern American History," *The Journal of American History*, 90 : 4 (Mar), 1357-1378.
- Carter, Robert E. 2009. "God and Nothingness," *Philosophy East and West*, 59 : 1 (Jan), 1-21.
- Chen, Constance J. S. 2010. "Merchants of Asianness : Japanese Art Dealers in the United States in the Early Twentieth Century," *Journal of American Studies*, 44 : 1, 19-46.
- Devine, Rechard. 1981. "Hirata Atsutane and Christian Sources," *Monumenta Nipponica*, 36 : 1, 37-54.
- Dilworth, David. 1969. "The Initial Formations of 'Pure Experience' in Nishida Kitaro and William James," *Monumenta Nipponica*, 24 : 1-2, 93-111.
- 土井卓治・佐藤米司篇『葬送墓制研究集成』第一巻『葬法』, 第一編「火葬・水葬」名著出版
- Good-Clarke, Nicholas. 1992. *The Occult Roots of Nazism*. New York University Press.
- 橋本満 1992 「民族 - 日本近代を統合する力」戦時下日本社会研究会『戦時下の日本 - 昭和前期の歴史社会学』行路社
- . 2009 「『プロテスタンティズムの倫理』成立の背景 : 『内なる光』と新しい宗教運動」『甲南女子大学研究紀要人間科学篇』4
- Hutton, Christopher M. and John E. Joseph. 1998. "Back to Blavatsky : the impact of theosophy on modern linguistics," *Language & Communication* 18 : 181-204.
- 石井公成 2008 「明治期における海外渡航僧の諸相 - 北畠道龍, 小泉了諦, 織田得能, 井上秀天, A. ダルマパ - ラ」『現代仏教』15, 1-24.
- 井上円了 1895 『佛教活論序論』哲学書院
- 井上寛司 2006 「『国家神道』論の再検討 - 近世末・近代における『神道』概念の転換 -」『大阪工業大学紀要. 人文社会篇』51 : 1, 10-50(1-41).
- Jackson, Carl T. 1968. "The Meeting of East and West : The Case of Paul Carus," *Journal of the History of Ideas*, 26 : 1 (JAN.-MAR.), 73-92.
- Josephson, Jason Ānanda. 2006. "When Buddhism Became a "Religion" : Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō," *Japanese Journal of Religious Studies* 33/1 : 143-168.
- Karpiel, Frank J. 1996. "Theosophy, Culture, and Politics in Honolulu, 1890-1920," *The Hawaiian Journal of History*, 30, 169-194.
- Klautau, Orion. 2008. "Against the Ghosts of Recent Past : Meiji Scholarship and the Discourse on Edo-Period Buddhist Decadence," *Japanese Journal of Religious Studies* 35/2, 263-303.
- 黒崎浩行 1993 「妙好人伝編纂史再考 - 大正期真宗信者言行録を手がかりにして -」『東京大学宗教学年報』11, 81-93.
- Ketelaar, James E.. 1991. "Strategic Occidentalism : Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions," *Buddhist-Christian Studies*, 11 : 37-56.
- . 2006. "The Non-Modern Confronts the Modern : Dating the Buddha in Japan," *History and Theory*, Theme Issue 45 (December), 62-79.
- ルックマン, トーマス (赤池昭憲訳) 1976 『見えない宗教』ヨルダン社
- 鬼頭宏 2000 『人口から読む日本の歴史』講談社
- 森孝一 1990 「シカゴ万国宗教会議 : 1893 年」『同志社アメリカ研究』26, 1-21.
- Nadler, Steven. 2011. *A Book Forged in Hell : Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton University Press.
- NHK 1993 第六十一回式年遷宮「ドナルド・キーン, 所功 対談」10月2日
- オルコット, ヘンリー S. (平井金三訳) 明治22年『佛教四大演説集』英文堂出版
- 『オルコット氏 明治22 佛教演説集』静岡速記法伝習会 森本大八郎
- 『オルコット氏演説集』明治廿三年 江見実造編 山口県積善会
- 岡田哲 1965 「幕末の神道議釈師 堀秀成」『国語と国文学』62 : 11, 60-70.
- Pietikainen, Petten. 2000. "The Volk and its Unconscious : Jung, Hauer and the 'German Revolution,'" *Journal of Contemporary History*, 35 : 4, 523-539.
- Prothero, Stephen. 1997. *The White Buddhist*. Sri Satguru Publications.
- . 2001. *Purified by Fire : A History of Cremation in*

- America. University of California Press.
- Roberts, Michael. 1997. "For humanity. For the Sinhalese. Dharmapala as crusading Bosat," *The Journal of Asian Studies*, 56 : 4, 1006–1032.
- Scheiner, Irwin. 1970. *Christian Converts and Social Protest*. University of California Press.
- Sellon, Emily B. and Renée Weber. 1992. "Theosophy and The Theosophical Society." In Antoine Faivre and Jacob Needleman eds., *Modern Esoteric Spirituality*, The Crossroad Publishing Company.
- Sharf, Robert H. 1993. "The Zen of Japanese Nationalism," *History of Religions* 33 : 1, 1–43.
- Sheehan, Jonathan. 2006. "Sacred and Profane : Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century," *Past & Present*, 192 (AUGUST), 35–66.
- 塩原勉 1985 「はじめに」宗教社会学の会編『生駒の神々 : 現代都市の民族宗教』, v, 創元社
- Sinha, Mishka. 2010. "Corrigibility, Allegory, Universality : A History of the Gita's Transnational Reception, 1785–1945," *Modern Intellectual History*, 7 : 2, 297–317.
- Snodgrass, Judith. 1998. "Budda no fukuin : The Deployment of Paul Carus's Gospel of Buddha in Meiji Japan," *Japanese Journal of Religious Studies*, 25 : 3–4 (Fall), 319–344.
- Stark, Rodney. 1998. "Secularization : The myth of religious decline," *Fides et Historia*, 30 : 2, 1–19.
- Stark, Rodney. 1999. "Secularization, R. I. P.," *Sociology of Religion*, 60 : 3, 249–273.
- Stark, Rodney and Roger Finke. 1989. "How the Upstart Sects Won America : 1776–1850," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 : 1, 27–44.
- 鈴木範久 1979 『明治宗教思潮の研究－宗教学事始－』東京大学出版会
- Swatos, William H. Jr. and Kevin J. Christiano. 1999. "Secularization theory : The course of a concept," *Sociology of Religion* 60 : 3 (Fall), 209–228.
- Symonds, Michael and Jason Pudsey. 2006. "The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion," *Sociological Theory*, 24 : 2 (June), 133–149.
- 高木俊輔 2006 「幕末期中部地方の地域情報－平田門国学者を中心として－」『立正大学人文科学研究所年報』別冊 16, 3–20.
- 高橋順次郎 1934 「二千五百年の思想清算」『駒沢大学仏教学会年報』5 : 2, 232–244.
- 龍口明生 2011 「妙好人の言動と真宗聖教」『印度佛教学研究』59 : 2, 708–715.
- Taves, Ann. 1999. *Fits, Trances, and Visions : Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton University Press.
- 土屋博政 2004 『ユニテリアンと福澤諭吉』慶應義塾出版会
- 吾勝常行 2010 「真宗法座の一考察－近世妙好人輩出の要因をめぐって－」『龍谷大學論集』476, 1–21.
- 脇本平也 1985 「鈴木大拙における比較宗教－その基本的姿勢の萌芽－」『駒沢大学文化』8, 55–78.
- Washington, Peter. 1993. *Madame Blavatsky's Baboon : A History of the Mystics, Mediums, and Misfits Who Brought Spiritualism to America*, Schoken Books.
- 山川一成 2000 「アナガーリカ・ダルマパーラと日本－第一回・第二回の訪日について－」『パーリ学仏教文化』14, 43–52.
- 余英時 1991 『中国近世の宗教倫理と商人精神』平凡社
- 『読売新聞』1888 1月14日朝刊2面
- 吉永進一 2005 「大拙とスウェーデンボルグ その歴史的背景」『宗教哲学研究』22, 33–50.
- . 2007 「平井金三における明治仏教の国際化に関する宗教史・文化史的研究」『平成16年度～18年度文部科学省科学研究費課題報告書』
- . 2010 「近代日本における神智学思想の歴史」『宗教研究』84 : 2, 376–397.
- 吉永進一・野崎晃市. 2005 「平井金三と日本のユニテリアニズム」『舞鶴工業高等専門学校紀要』40, 124–133.
- Young, Michael P. 2002. "Confessional Protest : The Religious Birth of the U.S. National Social Movements," *American Sociological Review*, 67 : 5, 660–688.